EL CONCEPTO DE FILANTROPIA COMO ELEMENTO INTEGRADOR EN LA OBRA DE TEMISTIO

JUAN JOSÉ SAYAS ABENGOCHEA

En la sociedad imperial romana el emperador era la pieza básica de todo el engranaje social, y no es extraño, por lo tanto, que los filósofos y los oradores traten de precisar los rasgos de la figura del príncipe, intentando esclarecer la raíz de su legitimidad, las cualidades que debían adornar su persona y su misión.

Estas cuestiones habían recibido respuesta, en cierto modo, antes de Temistio. Así, para Dión Crisóstomo, el poder de la realeza descansaba en Dios y procedía de él [1]: el emperador recibía la realeza de la divinidad misma [2], lo cual garantizaba suficientemente su legitimidad. Ahora bien, en Dión la argumentación se desarrolla en una esfera meramente moral, quizá porque en su tiempo —el reinado de Trajano— el Imperio gozaba todavía de una energía vigorosa y no había sido objeto de las usurpaciones conocidas ya por Temistio.

En Temistio, por el contrario, se encuentra una elaboración teórica de la cuestión de la legitimidad del poder, que, aún tratándose de un mero cliché literario, resulta particularmente interesante en un momento en que el ejército romano ha ido imponiendo emperadores a su gusto. Había que precisar, pues, si era el criterio de la sangre el que debía contar o, por el contrario, el de las dotes naturales. Es el tema de la predestinación al mando por naturaleza [3], que se apoya, para su formulación, en la conocida comparación platónica del rey con la reina de las abejas, ejemplo esta última de un

---

[1] Dión Cris. I, 12. Las teorizaciones de Dión sobre el tema del buen rey resultan especialmente interesantes por cuanto aparecen en el marco de una propaganda antitiránica muy de moda en la época y de la que son muestra, en opinión de A. D'ORS, las llamadas «Actas de las embajadas alejandrinas» (Ver Plinio el Joven, *Panegírico de Trajano*, ed. por A. D'ORS, col. Clásicos Políticos, Madrid, 1955, pp. XXI-XXII). Sobre la vida de Dión Crisóstomo y su actividad, ver H. VON ARNIM, *Leben und Werke des Dio von Prusa*, Berlín, 1898; L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome*, París, 1921.

[2] *id.* I, 38 ss.

[3] *physei basiléus*, ver Tem. *or.* XIX, 233 b.

ser abocado al mando por naturaleza [4]. Pero, para Temistio, hay otra cuestión que también resulta importante, a saber, el armonizar la designación o elección hecha por los hombres con la designación divina. Se admite que la designación directa viene de los hombres [5], pero considerando que la elección ha sido inspirada por la divinidad [6]. Por consiguiente, según Temistio, la legitimidad de la realeza viene de Dios, igual que ocurre en la obra de Dión Crisóstomo.

Pero la relación del emperador con Dios no se limita a este aspecto de la legitimación del poder. Hay aún más. La divinidad respalda y protege al rey en todo momento y, al mismo tiempo, es su fuente de inspiración en el arte de gobernar [7], una idea que se encuentra también en Dión Crisóstomo y aún antes, en el Pseudo-Aristeas [8], al igual que la enumeración de las virtudes que debe poseer el emperador, entre las que destaca la *philanthropía* [9], su virtud cardinal [10].

En el plano moral, la misión del emperador consiste en tratar de asemejarse a Dios imitándolo [11]. Es el tema de la *homoíosis theo* y de la *mimesis*. En efecto, si la filantropía ha sido considerada como la virtud divina por excelencia, la imitación de esta virtud divina dará lugar a una semejanza con la divinidad, es decir la *homoíosis theo* [12], como perfectamente ha establecido J. KABIERSCH [13].

Pero también se intenta precisar el papel del emperador en un

---

[4] Pl. *Pol.* 301 d-e; Tem. *or.* XIX, 233 a, De hecho, ya Jenofonte se había ocupado del tema, descartando la suerte, la elección o el simple detentar el poder como criterios de la realeza y valorando, en cambio, la capacidad para gobernar: «pues de reyes y gobernantes decía él que no lo eran los que tenían en su mano cetro ni los que eran elegidos por un número de gentes cualesquiera ni los que por la suerte les venía ni los que por violencia o por engaño lo habían conseguido, sino los que entendían en gobernar» (*Mem.* III, ix, lo, traducción tomada de A. GARCIA CALVO, Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates...* Alianza Editorial, Madrid, 1967, p. 125). Este tema aparece planteado ya de una manera muy clara en la epístola del Pseudo-Aristeas, a la que se atribuye como fecha el s. II: «¿qué cosa es mejor para el pueblo, que un simple ciudadano sea designado rey o que el título vaya a un rey de nacimiento? Ni lo uno ni lo otro sino lo que esté mejor de acuerdo con la naturaleza» (*La epístola del Aristeas*, ed. por P. WENDLAND, Teubner, Leipzig, 1910, p. 288). Sobre este Pseudo-Aristeas, ver S. TRACY, *III Maccabees and Pseudo-Aristeas: a study*, New Haven, 1928 y M. ROSTOWTZEFF, *Social and Economic History of the Hellenistic World*, III, p. 1379.

[5] Tem. *or.* V, 65 d-66 c.

[6] *id. or.* I, 3 b; XIII, 165 b-c. Ver J. STRAUB, *Von Herrscherideal in der Spätantike*, Stuttgart, 1939, p. 76; *id.* «Konstantius christlisches Sendungbewusstsein», en *Regeneratio Imperii*, Darmstadt, p. 77.

[7] Tem. *or.* XI, 142 d-143 a.

[8] Dión Cris. I, 45-48; Pseudo-Aristeas, 265.

[9] Tem. *or.* XVI, 212 c; Dión Cris. I, 18; Pseudo-Aristeas, 265.

[10] J. KABIERSCH, *Untersuchungen zum Begrif der Philanthropia bei dem Kaiser Julian*, Wiesbaden, 1960, p. 9.

[11] Tem. *or.* I, 9 a-b; V, 64 b; VI, 79 a; XI, 147 a.

[12] Tem. *or.* I, 4 b-6 b; 8 a-b; XI, 146 c-147 b.

[13] J. KABIERSCH, *Untersuchungen... o.c.*, p. 9, que incluye bibliografía.

plano más práctico. Para Dión Crisóstomo, los reyes son los pastores que guardan a sus pueblos [14], una imagen que se encuentra igualmente en Temistio, pero adaptada al contexto político y social de su tiempo, lo cual diferencia al filósofo del s. IV de su modelo. Así, para Temistio, el papel del emperador no es solamente el de proteger al rebaño contra los animales salvajes sino, ante todo, el de procurarle el agua y el alimento [15]. Es decir, el contexto es aquí totalmente político, lo cual, como decíamos, marca una diferencia entre Temistio y Dión [16]: el segundo se coloca en el plano de la moral y no pasa de unas apreciaciones teóricas muy vagas, mientras que el primero se sitúa concretamente en el plano socio-económico de su tiempo. En este sentido, Temistio se opone a Dión Crisóstomo, mientras que en la vertiente teórica se enfrenta al cristianismo. No se trata de que el filósofo busque un enfrentamiento directo con el cristianismo [17], pero sí parece interesado en mostrar el carácter pagano de las ideas asimiladas por la nueva religión, una creencia que se encuentra destacada frecuentemente en los trabajos de GL. DOWNEY, para quien la confrontación indirecta con el cristianismo es un hecho indiscutible de la obra de Temistio [18].

Estas ideas paganas en el origen las toma Temistio una vez que han sido manipuladas por el cristianismo, en el cual descubre a veces una relación con su pensamiento o una confirmación del mismo. Por ejemplo, cuando Temistio hace de la gracia divina apoyo y protección de la realeza, se remite a la fuente bíblica. Así, después de haber citado unos versos famosos de Hesíodo en que el poeta declara que los reyes emanan de Zeus tal como los músicos y los poetas emanan de Apolo y de las Musas [19], dice una cosa significativa:

> ἐγώ ποτε ὑπησθόμην καὶ τῶν Ἀσσυρίων γραμμάτων ταὐτὸ τοῦτο κομφευομένων, ὡς ἄρα ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται [20].

---

[14] Dión Cris. I, 13.
[15] Tem. *or.* XV, 186 c.
[16] Relacionado con este tema, aunque desgraciadamente no nos ha sido posible consultarlo, está el trabajo de J. SCHAROLD, *Dion Chrysostomos und Themistios*, Burghausen, 1962 (progr.).
[17] Las alusiones de Temistio al cristianismo están analizadas en GL. DOWNEY, «Allusion to Christianity in Themistius *orationes*», *Studia Patristica*, V, p. 480-488.
[18] GL. DOWNEY, «Educación and Public Problems as seen by Themistios» *Trans. and Proceed. of the Amer. Philolog. Assoc.*, LXXXVI, 1955, p. 292-298; «Themistios and the Defense of Hellenism in the Fourth Century», *The Harvard Theological Review*, L, 1957, p. 269; «Philanthropia in Religion and Statecraft in the Fourth Century after Christ», *Historia*, IV, 1955, p. 202.
[19] Hes. *Teog.* 94 ss.
[20] Tem. *or.* VII, 89 d.

Tal como ha señalado J. STRAUB [21], las palabras

> ὁ νοῦς τοῦ βασιλέως ἐν τῇ τοῦ θεοῦ παλάμῃ δορυφορεῖται

han sido tomadas de los *Proverbios* de Salomón [22], con la única diferencia de que en lugar del *kardía* de la *Biblia,* Temistio escribe *nus*. En este caso, la imitación del pensamiento del texto bíblico y la semejanza en la forma buscadas por el autor mismo son indiscutibles. Ahora bien, no se puede decir lo mismo a propósito de la *Vita Constantini,* de contenido ideológico muy semejante y que se supone haya inspirado muchas ideas a Temistio. Dejando de lado el problema de la autenticidad y valor histórico de esta obra [23], no deja de ser interesante el trabajo de P. PETIT «Libanius et la *Vita Constantini*» [24], donde el autor constata influencias muy directas de la *Vita* en los discursos panegíricos de Libanio dirigidos a los sucesores de Constantino [25]. En Temistio hay también semejanzas con la *Vita* [26] que recoge determinadas virtudes que deben adornar al emperador, entre las cuales destaca la filantropía [27], así como los temas de la legitimación del poder del emperador [28], de la universalidad del mismo [29] y de las relaciones del Imperio con los bárbaros, todo lo cual aparece frecuentemente en la obra de Temistio, sin que sea posible, sin embargo, hablar de una semejanza desde el punto

---

[21] J. STRAUB, *Von Herscheirideal... o.c.* p. 166-167.

[22] *Prov.* XXI, 1.

[23] Ver las opiniones desfavorables de W. SESTON, «Constantine as a bishop», *Journal of Roman Studies,* XXXVII, 1974, p. 127; GL. DOWNEY, *The builder of the original church of the Apostles at Constantinople, a contribution to the criticism of the V.c. attributed to Eusebius,* Dumbarton Oak Papers, VI, 1951; P. ORGELS, «A propos des erreurs historiques de la *Vita Constantini*», *Annuaire de l'Institut de Plilol. et d'Hist. Orient. et Elaves,* XII, Mélanges Grégoire, IV. En cambio, como opinión favorable, ver J. VOGT, «Streitfragen um Konstantin dem Grossen», *Mitteilungen des deutschen Archäeol. Instituts* (Römische Abteilung), LVIII, 1943, p. 198; «Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel», *Hermes,* LXXXI, 1953, p. 111, donde se critica el trabajo de GL. DOWNEY citado más arriba. (Cit. A. PIGANIOL, *Historia de Roma,* trad. esp. Buenos Aires, 1961, p. 332).

Sobre el estado de la cuestión de la autenticidad e historicidad de la *Vita Constantini,* ver F. VITTINGHOFF, «Eusebios als Verfasser der *Vita Constantini*», *Rhein. Museum,* 96, 1953, p. 330 ss.; J. STRAUB, «Kaiser Konstantin als episkopos tón ektós», *Scholia Patristica,* I, Berlín, 1957, p. 678 ss., ahora en *Regeneratio Imperii,* Darmstadt, 1972, p. 119 ss.

[24] *Historia,* I, 1950, p. 562 ss.

[25] Postura criticada por SCHEIDWELLER, «Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia», *Byzantinische Zeitschrift,* 46, 1953, p. 297 ss. (cit. G. DAGRON, *L'Empire romain d'Orient au IVème siècle et les traditions politiques de l'hellénisme: le témoignage de Thémistios, Travaux et Mémoires,* 3, 1968, p. 88, n. 25).

[26] Ver G. DAGRON, *o.c.* p. 88.

[27] *Vita Const.,* I, 9.

[28] *ibid.,* I, 2-6.

[29] *ibid.,* I, 1-2.

de vista de la forma, tal y como ha señalado G. DAGRON [30]. La correspondencia no es aquí del tipo de la del discurso VII 89 d de Temistio con los *Proverbios* de Salomón XXI 1, sino solamente de contenido. Ahora bien, puede ocurrir que esta semejanza obedezca a una mera coincidencia entre dos autores que se ocupan de los mismos problemas —cual es la opinión de DAGRON— o bien, lo que es más probable, tal vez haya recibido Temistio la influencia de las ideas paganas transformadas por los cristianos. La idea cristiana del príncipe perfecto, a pesar de contener numerosos aspectos que habían sido desarrollados por el paganismo, tiene muy poca relación con la de Dión Crisóstomo, que incidía casi exclusivamente, en el terreno moral.

El modelo de rey de Temistio está más cerca del de los cristianos que del de Dión. Para Temistio, el buen rey debe asemejarse a la divinidad [31], lo que se consigue por medio de la imitación de las virtudes que caracterizan a ésta, la principal de las cuales es la filantropía [32], que compendia, por así decirlo, todas las demás. Por otra parte, hay una vinculación especial entre *eusébeia* y *philanthropía* [33]. Por esta razón, Temistio puede decir que el emperador es *theophilés* [34]. Cierto es que algunas de estas ideas habían sido tratadas por autores más antiguos y que, incluso, la vinculación entre piedad y filantropía, entendidas como valores políticos, se encuentra en la epístola del Pseudo-Aristeas como algo nuevo y distinto de lo que sí era una idea muy cara a la cultura judaica, a saber, la piedad como deber moral. Así, el consejo del filósofo judío al rey Ptolomeo, cuando le invita a ser filantrópico, es el siguiente: «guardando esto en el espíritu, rey, os sentiréis inclinado a la piedad; y Dios también está lleno de piedad» [35]. Por otro lado, si Temistio depende en algunos aspectos de Platón o de Aristóteles, la vinculación conceptual entre la *mímesis theo*, la *homoíosis theo* y la *philanthropía* es nueva y, en este particular, debe de haber sufrido nuestro autor una influencia cristiana, pues, en efecto, en las *Homiliae Clementinae* se encuentra ya esta relación [36]. Además, en Atanasio [37] la vinculación entre *eusébeia* y *philanthropía* corresponde a la idea de

---

30 *o.c.*, p. 88.

31 Tem. *or.* XV, 188 c-d.

32 *id. or.* I, 5 c; XI, 146 c-d; XIX, 226 d.

33 *id. or.* XV, 191 a.

34 *id. or.* I, 9 a.

35 Pseudo-Aristeas, 208.

36 *Hom. Clem. XII*, 26:

χρή οὖν τὸν ἀσκοῦντα μιμητὴν εἶναι τοῦ θεοῦ, εὐεργετοῦντα δικαίους καὶ ἀδίκους.

37 *Apol. sec.* 9 (p. 95. 19; 265 a).

que la filantropía del emperador es una consecuencia directa de su piedad, pero atribuyéndose al efecto de la gracia divina la orientación a este fin. La concepción de Atanasio está, pues, en relación con la idea de que Dios envía a los reyes entre los hombres para que derramen sobre la tierra la bondad divina [38].

La idea de filantropía como clemencia o misericordia del emperador [39] o como un cumplido dirigido al rey [40] se encuentra también frecuentemente en las fuentes cristianas, lo mismo que la del emperador como *philánthropos*, es decir como hombre amante del hombre [41].

Así, pues, el emperador se inclina hacia la filantropía y, puesto que la filantropía es *theoeidés* [42], se puede decir que, revestido de ella, el emperador es también *theoeidés* [43]. Sin embargo, por ese camino se corría el riesgo de concebir al emperador como el igual de Dios y, a decir verdad, esto resultaba escandaloso, incluso dentro de la cultura helenística, que había conocido el culto de los héroes y la divinización del príncipe [44], y, por ello, Temistio precisa que no es el igual de Dios sino solamente semejante a él [45]. En cuanto a Juan Crisóstomo, muestra por medio de un símil la relación que existe entre la bondad humana —*agathótes*— y la filantropía de Dios (cualidad a través de la cual se produce la semejanza entre Dios y los hombres), haciendo ver la enorme diferencia cuantitativa que separa a Dios del hombre:

> ὅσον σταγὼν πρὸς πέλαγον ἄπειρον, τοσοῦτον ἡμῶν
> ἡ ἀγαθότης πρὸς τὴν ἄφατον αὐτοῦ φιλανθρωπίαν

[46].

La filantropía en general y no solamente como virtud del emperador había alcanzado un gran desarrollo en las fuentes cristia-

---

[38] Tema frecuente en Temistio. Ver *or.* I, 15 b-c; VI, 78 b-c; XI, 145 c-146 c; XIII, 170 a; 171 c; XV, 192 b; XIX, 226 d; 233 a.

[39] Atan. *apol. sec.* 9 (p. 95. 19; 265 A); Conc. Sard. *ec. Alex. ib.* 39 (p. 117. 26; 316 B).

[40] Atan. *syn.* 55 (p. 278. 12; M. 26.792 B); *id. apol. Const.* 2 (p. 280. 1; M. 25.517 A); *ibid.* 10 (608 A).

[41] Atan. *apol. Const.* 3 (M. 25.600 A); *id. apol. sec.* 3 (p. 89. 13; M. 25. 252 C); *id. ep. Aeg. Lib.* 23 (M. 25. 592 A).

[42] Tem. *or.* IV, 51 d.

[43] *id. or.* XIX, 23 oa. Ver J. KABIERSCH, *o.c.* p. 11.

[44] Ver V. WILCKEN, «Zur Entstehung des hellenistischen Königskultes» en *Sitzungsberichte Akad. Berlin,* 28, 1938, p. 308.

[45] Tem. *or.* VI, 78 d.

[46] Crisóst. *hom. in Mt.* 18; 23 (3. 5 B).

[47] Sobre el desarrollo de la palabra *philanthropía* ver la obra de S. LORENZ *De progressu notionis philanthropias,* Diss. Leipzig, 1914. La filantropía como valor político alcanza su importancia en el mundo helenístico. Ver M-TH. LENGER, «La notion de bienfait (philanthrôpon) royal et les ordonnances des rois Lagides», en Studi Arangio-Ruiz, 1953, I, p. 483.

nas. Las implicaciones conceptuales del término fueron tratadas en primer término por el paganismo [47] y asumidas después por el cristianismo, que las utilizó con un valor parecido al pagano, o bien las adaptó a sus propios contextos teológicos. Así, la filantropía era uno de los atributos específicos de la divinidad [48]. La filantropía como amor de Dios al hombre [49] se entiende en el sentido de que Dios revela sin engaño las cosas relativas a la vida eterna [50], o bien se manifiesta por el hecho de que Dios haya creado al hombre a su imagen y semejanza [51].

Por otra parte, los cristianos habían desarrollado el concepto de *agápe*, que incluía los aspectos del concepto de filantropía de amor de Dios hacia el hombre y del hombre hacia el hombre, al mismo tiempo que añadía el aspecto de amor del hombre hacia el hombre por amor a Dios:

> τὴν ἀγάπην ἐνδείκνυται εἰς τὸν ὅμοιον διά τὴν ἀγάπην τὴν πρὸς τὸν δημιουργόν [52].

En otro orden de ideas, la filantropía se presenta como un tratamiento más o menos eficaz de los problemas que eran acuciantes en el s. IV a. C.: la presión fiscal oprimiendo a sectores de la población ya empobrecidos, los bárbaros presionando sobre las fronteras y las querellas religiosas. La distribución gratuita de alimento a la plebe [53], que alcanzaba solamente a las de Roma y Constantinopla [54], la alimentación de los niños pobres de nacimiento libre [55] etc... eran medidas del estado que alcanzaban tan sólo a algunos sectores de la clase pobre y no hicieron más que paliar de manera limitada unas necesidades que eran de suyo ilimitadas. El cristianismo se ocupó más de estas gentes, hecho que no pasó desapercibido al emperador Juliano, el cual, en su idea de filantropía, ha armonizado perfectamente la piedad religiosa y las prácticas filan-

---

[48] *Hom. Clem.* 2. 45.

> σωφροσύνην καὶ..φιλανθρωπίαν καὶ ὅσα οἰκεῖα θεῷ ἐστι, Just.I apol.10.1(M.6.340C) y Hom.Clem.2.45: ἐστι θεὸς... εὐεργέτης, φιλάνθρωπίαν νομιστεύων.

[49] Clem. *prot.* 10 (p. 67.20; M. 8.204 B); *Cron. Pasc.* p. 335 (M. 92.872 A).

[50] Cir. Hierosol. *catec.* 18.29.

[51] *Hom. Clem.* 16.19.

[52] Clem. *str.* 2.18 (p. 159.11; M. 8. 1028 A).

[53] M. I. FINLEY, *The Ancient Economy*, Oxford, 1973, p. 40 y 171.

[54] Sobre la *annona* de Constantinopla, ver el libro de G. DAGRON *Naissance d'une capitale*, París, 1974, p. 530.

[55] Aurel. Victor, 12.

trópicas. Tal como ha demostrado W. KOCH [56], Juliano copiaba ahí el modelo cristiano. Con Juliano, los pobres, los necesitados y los extranjeros [57] comienzan a convertirse en los objetos de la filantropía de una forma sistemática y planificada [58].

Con respecto al problema de los bárbaros, la filantropía propugnada por Juliano no podía jugar ningún papel. J. KABIERSCH [59] da algunos ejemplos de la clemencia de Juliano con los enemigos bárbaros, pero éstos son muy poco numerosos y corresponden a personajes muy concretos (Chnodomar, etc...), debido a lo cual no se puede hablar de una actitud de *clementia* o de *severitas* por parte de Juliano hacia los bárbaros. Amiano Marcelino refleja también la actitud negativa de Juliano para con ellos cuando critica la política de Constantino a este respecto [60] o bien cuando declara que las desgracias del Imperio son la consecuencia de haber depuesto la actitud hostil contra los bárbaros [61].

Por otra parte, la persona de Juliano había aglutinado en torno suyo a una parte de la reacción pagana, que oponía la política del emperador a la que tendía a la asimilación del elemento bárbaro, aunque, desde luego, esta actitud no se debió a la iniciativa de la reacción pagana [62] sino que fue también el fruto de la propia postura del príncipe y de sus palabras [63].

La filantropía de Juliano en el dominio de los problemas religiosos requiere ciertas precisiones previas. Con Constancio la religión cristiana era prácticamente la religión del estado y en ese tiempo Juliano utiliza fórmulas ambiguas, susceptibles de ser empleadas tanto por los cristianos como por los paganos [64], pero, tan pronto como comienzan sus problemas con Constancia, Juliano trata de

---

[56] W. KOCH, «Comment l'empereur Julien tâcha de fonder une église païenne», *Rev. Belge de Phil. et d'Histoire* 6/7, 1927/28, p. 53. Ver también J. STRAUB, «Konstantin als *episkopos tón ektós*, en *Regeneratio... o.c.* p. 153, sobre la frase *tón éndon* y la semejanza con lo intentado por Constantino.

[57] Jul. *ep.* 89 b, 290 c-d.

[58] Ver J. KABIERSCH, *o.c.* p. 66.

[59] *ibid.* p. 22.

[60] Am. Marc. XXI, 10, 8.

[61] *id.* XXIV, 3. Ver J. STRAUB, «Die Wirkung der Niederlage bei Adrianople», en *Regeneratio... o.c.* p. 197 ss. De hecho, la cualidad de vencedor de los bárbaros es lo que más alaban sus panegiristas. Ver H. GARTNER, *Einige Überlegungen zur Kaiserzeitlichen Panegyrik und zu Amians Charakteristik des Kaisers Julian*, Akad. Wissen. und der Liter. in Mainz, 1968, p. 518 ss.

[62] Incluso Amiano Marcelino aparece como el contrapunto de Temistio en cuanto a la política a seguir con los bárbaros. Ver J. STRAUB, «Christliche Geschichtsapologetik in der Krisis des römischen Reiches», *Historia*, I, 1950, p. 59.

[63] Ver G. DAGRON, *L'Empire... o.c.* p. 79, n. 269.

[64] Así, en *ep.* VIII, 441 d habla de *theian diken;* en *ep.* XI, 425 b, c, d de

Σωτῆρος προνοία, διὰ τὴν τοῦ θεοῦ προμήθειαν ὑπὸ τοῦ πάντα ἐφορῶντος θεοῦ.

precisar su ideología religiosa y este es el momento en que manifiesta el papel que quiere hacer jugar a la filantropía en la cuestión religiosa. Al principio, se muestra moderado y reclama para su tarea de reconstrucción del Imperio la ayuda de muchas gentes [65], entre las cuales se cuentan los cristianos Proheresio y Ecio [66], y permite regresar a algunos cristianos que habían sido desterrados por Constancio [67]; pero, poco después, empiezan sus preferencias hacia el sector pagano [68]. La vinculación tradicional entre religión pagana y salvación del Imperio es demasiado fuerte [69] para que la filantropía pueda jugar papel alguno con respecto a los cristianos, y, por ejemplo, en el empleo de la expresión *práos kai philánthropos* [70] hay que ver más bien una ironía sarcástica, con la que anuncia a los cristianos de Edesa la confiscación de los bienes de su iglesia para dar el dinero a los soldados, mientras que las propiedades inmuebles pasan a la corona [71]. Un autor pagano como era Eutropio juzgó su actitud hacia el cristianismo de la manera siguiente: «*religionis Christianae nimius insectator perinde tamen, ut cruore abstinere*» [72]. El papel positivo de la filantropía para el caso concreto de los cristianos se limita en Juliano a la evitación de males mayores y no puede desarrollar toda la virtualidad operativa que había alcanzado ya el concepto en el plano teórico. Incluso este papel tan restringido queda invalidado cuando se trata de esclavos cristianos de casas paganas, un hecho ciertamente significativo. Ni en los momentos en que Juliano estimula a la iglesia pagana ni al citar los objetivos prácticos pretendidos por la filantropía [73] ha tenido en cuenta el emperador a los esclavos, que, a decir verdad, siempre han guardado relación con la religión [74]; si Juliano se ocupa ahora de ellos es, evidentemente, para estimular el celo de los sacerdotes paganos [75] y no por un sentimiento de piedad hacia los esclavos. Así, presenta a su clero la alternativa de convertirlos, si quieren conservarlos, o bien de venderlos, una actitud, por cierto, que está en

---

65 Jul. *ep.* IX, 403 b.
66 *id. ep.* XXXI A; *ep.* XLV A
67 *id. ep.* CX, 398 d.
68 (*ep.* LXXXIII, 376 c).

προτιμᾶσθαι μέντοι τοὺς θεοσεβεῖς αὐτῶν καὶ πάνυ φημὶ δεῖν

69 *id. ep.* LXXXIII, 376 d; el cristianismo es considerado como una enfermedad del Imperio en *ep.* LXXXIX A, 454 b.
70 *id. ep.* CXV, 424 c.
71 *id. ep.*
72 Eutr. X, 16.
73 Jul. *ep.* LXXXIX B, 290 c-d.
74 F. BÖMER, *Untersuchungen über die Religion der Sklaven in Griechenland und Rom*, Akad. d. Wiss. u. Lit. Mainz. Geistes und Socialwissenschaft. Klasse. III. Wiesbaden, 1965, p. 37 ss.; J. VOGT, *Sklaverei und Humanität*, Wiesbaden, 1965, p. 37 ss.
75 Jul. *ep.* LXXXIV, 430 a-b.

contraste con la del Concilio de Elvira, donde a los cristianos que poseen esclavos paganos no se les ordena deshacerse de ellos sino tan sólo mantenerse puros en su cristianismo [76].

Ya hemos analizado las consideraciones conceptuales del término filantropía en Temistio y ahora hay que pasar al nivel práctico. Como un objetivo general, la filantropía tiende a hacer el bien y, en ese caso, se puede aplicar al alivio, con una ayuda económica o un simple consuelo, de las desgracias que afectan a muchos miembros de la comunidad; en este caso, la filantropía es piedad por la desgracia ajena, y más concretamente, piedad por parte del emperador hacia sus súbditos. Aquí la casuística es muy numerosa [77].

Podría decirse a este respecto que la filantropía cubre dos esferas diferentes de la acción legal del emperador, pudiendo ser entendida como *clementia Caesaris* o bien como *aequitas Caesaris*. En el primer caso se trata de un acto de gracia para con los que tienen una culpabilidad probada, gracia que es la consecuencia de un deseo inagotable de hacer el bien por parte del emperador [78]. El perdón de los condenados a muerte o a destierro perpetuo [79] en aquellos casos en que el emperador no tiene que corregir una aplicación demasiado rigurosa de la ley obedece a un tipo de filantropía que está muy cerca de la *clementia Caesaris* y que es considerada por Temistio como necesaria en los gobernantes. Es preciso que el buen rey no devuelva nunca mal por mal [80], y no debe dar ocasión de cantar, a la manera de Homero, su cólera sino su filantropía; y no debe tener, como Zeus, una balanza con la vida y con la muerte sino dar solamente la vida; y —continuando siempre con las comparaciones homéricas— no debe tener tampoco dos toneles, el uno lleno de suertes adversas y el otro de suertes buenas, sino dar siempre el bien [81].

La filantropía que mueve al rey a perdonar a los condenados a muerte y a otorgar otros perdones semejantes puede ser asimila-

---

[76] Conc. Elv. *c.* XLI: *admonueri placuit fideles, ut in quantum possunt prohibeant ne idola in domibus suis habeant. si vero vim metuunt servorum vel se ipsos puros conservent; si non fecerint, alieni ab ecclesia habeantur.*

[77] Tem. *or.* XVI, 212 c-d y XV, 192 d, donde se mezclan en un mismo contexto las desgracias que no son imputables a la conducta del individuo sino al azar y la fortuna con otras que son consecuencia de acciones ilegales.

[78] *id. or.* XV, 192 d.

τοῦ εὖ ποιεῖν ἄπληστος καὶ ἀκόρεστος

[79] *ibid.*

[80] *id. or.* VI, 80 d.

οὐκ ἀντιβλάπτοντα προσήκει τὸν ἀληθινὸν βασιλέα

[81] Hom. *Il.* XXIV, 527 ss.; Tem. *or.* XIX, 228 c-d.

da al concepto de *aequitas* [82] en el caso en que la aplicación estricta de la ley comportara una especie de ilegalidad legal [83]. La razón es que la ley escrita no puede abarcar toda la casuística de las faltas humanas [84] sino tan sólo una muy reducida, y el juez tiene que tipificar los delitos de acuerdo con ésta e imponer una pena semejante para casos que aparezcan como semejantes de acuerdo con la ley escrita. Así, pues, el juez puede condenar a muerte en casos en que un apartado nueva de la ley, si existiese, haría posible la absolución del culpable [85]. Estos casos reclaman la intervención de la filantropía del emperador en su calidad de *aequitas*, que rescata de la muerte a los que han sido condenados por el juez. Es decir, el papel del juez es el de seguir la ley palabra por palabra y el del emperador suavizar la dureza de las leyes [86] o bien enderezarlas [87]. El soporte ideológico de esta función correctora de la ley es la concepción del emperador como *nómos émpsychos* [88] y, por otro lado, di-

---

[82] Sobre el concepto de *aequitas* ver F. PRINGSHEIM, «*Ius aequorum und ius strictum*», ZSS, 42, 1922, p. 643 ss.; A. GIANNINI, «L'equità», *Archivio giuridico «Filippo Serafini»*, 105, 1931, p. 177 ss.

[83] Tem. *or.* I, 15 b.

[84] *id. or.* I, 14 d-15 a.

[85] *id. or.* I, 15 a-b. Sobre el empleo de la *aequitas* por parte de los emperadores cristianos, ver F. PRINGSHEIM, «Römische Aequitas der christ. Kaiser», *Acta Congr. Iur. Internat.* I, p. 119 ss. En este caso, la filantropía entendida como *aequitas* está muy cerca del concepto romano de *humanitas*, que tanta importancia alcanza en el derecho. Ver MASCHI, «Humanitas come motivo iuridico», *Annali Triestini*, 18, 1948, p. 263 ss.

[86] Tem. *or.* XIX, 227 d-228 a; XI, 154 a.

[87] *id. or.* XVI, 212 d.

[88] El tema del *nómos émpsychos* aparece frecuentemente en la obra de Temistio: *or.* XIX, 228 a; V, 64 b; XVI, 212 d. Sin embargo, ya había sido tratado anteriormente y Temistio debió de recibirlo de Dión Crisóstomo. Ver P. FISCHER, *De Dionis Chrysostomi orationis tertiae... fontibus*, Diss. Bonn, 1901, p. 32; A. STEINWENTER, *Nomos empsychos*, Auz. Akad. Wiss. Wien, 1946, p. 250 ss. (cit. J. KABIERSCH, *o.c.* p. 12, n. 28). Por otra parte, sobre las relaciones entre la ley y el rey, ver G. DAGRON, *L'Empire... o.c.* p. 121 ss.

Pero también el cristianismo había desarrollado este concepto de *nómos émpsychos* tomándolo de la filosofía estoica; en cuanto que la ley es identificada con Cristo, la expresión *nómos émpsychos* resulta verdaderamente idónea para la nueva teología. Ver Clem. *str.* VII, 3 (p. 12.18; M. 9.421 A); *ibid.* II, 4 (p. 122.19; M. 8.952 A); Or. *Jo.* I, 7 (9; p. 12-10; M. 14.36 D). Eusebio es, quizá, el que saca un partido mayor de esta idea dentro de la teología cristiana. Para los estoicos, el *nómos* y el *lógos* se identificaban con la divinidad, pero una divinidad que era inmanente al *kósmos* y constituía su principio agente, mientras que la materia, las cosas, eran presentados como el principio paciente. Ahora bien, el dios de los cristianos es trascendente al *kosmos*, que coincide ahora con las cosas: si esas cosas existen y tienen vida, es porque hay un vínculo —el de la total sabiduría, es decir, el manifestado por la revelación— que las pone en contacto con el *nómos émpsychos* y con el *lógos* (=Cristo). A través de este cordón umbilical las cosas reciben la ley, que es ahora una ley divina, y reciben también el *lógos*, que las penetra:
Eus. Ces. *demonstr. evang.* IV, 2 (p. 152.7; M. 22.253 C).

cha función cuenta con el respaldo de la divinidad, que ha colocado al rey en la tierra como refugio de los que tienen que huir de la ley inflexible [89].

En las contribuciones destinadas a engrosar el erario público, el emperador, en su calidad de ley viva, aplica su filantropía en los casos en que alguien había sido obligado a pagar *adikos* [90]. La devolución del dinero exigido injustamente es una innovación en materia de política fiscal que Temistio alaba a Teodosio varias veces [91] y, en cuanto a Graciano y Valente, habla también una vez [92] del dinero que desandaba el camino desde los depósitos públicos hasta las manos de los particulares, pero no precisa si era en concepto de devolución de lo cobrado injustamente o bien en calidad de donación graciosa. Los impuestos, con su complejidad cambiante, eran sin duda un terreno propicio para la acción del emperador, quien, como *nómos émpsychos*, podría adaptar la ley a las realidades económicas y sociales cambiantes. La adaptación de la ley o su corrección no tienen que referirse necesariamente a la cantidad a pagar, sino también al momento, a la manera o al lugar, que pueden cambiar mucho y que son difíciles de prever para la ley, de donde la necesidad de una «ley viva» [93]. En efecto, los impuestos, al cambiar de año en año [94], habían alcanzado ya un techo demasiado elevado, hasta el punto de haberse doblado en el espacio de cuarenta años [95], y, por ello, Temistio pide varias veces su reducción, como una manifestación más de la filantropía imperial [96]. Y también incide con

---

ἵνα..ζῶντι καὶ ἐμφύχῳ νόμῳ τε καὶ λόγῳ ἐν πᾶσιν ὄντι καὶ διὰ πάντων ἥκοντι τὰ πάντα συναρμόζοιτο ὑφ' ἑνὶ πανσόφῳ δεσμῷ, αὐτῷ δὴ τῷ τοῦ θεοῦ λόγῳ τε καὶ νόμῳ συναγόμενά τε καὶ συνδούμενα

89 Tem. *or.* XIX, 228 a.
90 *id. or.* XIX, 227 d.
91 *id. or.* XVI, 212 c *me dikaios;* XIX, 227 d *ou dikaios;* XXXIV, 17 *adikos.*
92 *id. or.* XIII, 174 b-c.
93 Tem. *or.* VIII, 118 d, a Valente (368).

νόμου δὲ ἐμφύχου δεῖ πρὸς τὸν καιρὸν ἕκαστον ἁρμοττομένου

94 Tem. *or.* VIII, 113 a.

ἀεὶ γὰρ ἐπεδίδου τὸ μέγεθος τῶν εἰσφορῶν ὅσα ἔτη

95 Tem. *or.* VIII, 113 c.

ἐν τεσσαράκοντα ἔτεσιν εἰς διπλάσιον τὰς εἰσφορὰς περιιστάντες

96 Tem. *or.* VIII, 115 b; X, 129 c; XVIII, 221 b.

gran profundidad Temistio en el problema de los impuestos cuando considera la relación existente entre la elevación de las cargas fiscales impositivas y los gastos de una política exterior militarista. En este sentido, el balance de los perjuicios y las ventajas de la guerra resulta negativo [97] y todo aconseja, por tanto, el emprender una política pacifista, que debe desembocar de modo natural en esa reducción de los impuestos que se ha solicitado como un acto de filantropía imperial.

El problema de los bárbaros [98] era un tema de preocupación y de polémica constantes, pues su solución parecía difícil [99]. Por una parte, estaba el riesgo de una derrota de las armas romanas ante los bárbaros, con todas sus consecuencias; por otra, estaba el aspecto económico de la guerra, con el aumento de los impuestos; por otra, en fin, el problema bárbaro tenía una implicación importante en la teoría política, desde el punto de vista de los conceptos de *limes* e *imperium*, que, para L. HARMAND [100] son nociones contrapuestas, puesto que el *imperium* implica la virtualidad de un imperio universal, es decir sin *limites*. Así, pues, la aceptación de un *limes* por parte del Imperio tenía que ser entendida, en teoría al menos, como una concesión romana, por más que se tratara, en la práctica, de una concesión obligada. Y, cuando Temistio recurre a la filantropía del emperador como una solución viable al problema del cese de la lucha contra los bárbaros, esta filantropía debe entenderse como una forma de *clementia Caesaris*, es decir como una renuncia graciosa por parte del emperador a una soberanía universal que en teoría le pertenece. De esta manera el filósofo salva la virtualidad de la noción de *imperium* al afirmar la superioridad de Roma sobre los bárbaros en el aspecto ético y cultural [101]. Ahora bien, esta superioridad moral debe traducirse por una capacidad de

---

[97] *id. or.* VIII, 113 b; 114 c-d. P. PETIT (*Libanius et la vie municipale à Antiochie au IVème siècle après J. C.*, París, 1955, p. 185) ve en esta argumentación una réplica al *Epitafio de Juliano* de Libanio; por su parte, M. PAVAN (*La politica gotica di Teodosio*, Roma, 1964, p. 24) dice que se refiere a la política imperial en general, y no al aspecto concreto de que se ocupaba Libanio, es decir que Temistio expondría aquí la idea general de que una política militarista —que tal vez fuera necesaria en algún caso concreto— corría el riesgo de ir empobreciendo el Imperio.

[98] Sobre la política exterior de Roma, ver B. STALLKNECHT, *Untersuchungen zur römischen Aussenpolitik in der Spätantike (306-395 n. Chr.)*, Bonn, 1969.

[99] En el plano teórico esa fraternidad humana había sido predicada por paganos y cristianos. Ver *Eus. Ces. laudat. Const.* IV, 34-35.

[100] L. HARMAND, *Occident Romain*, París, 1960, p. 134.

[101] Tem. *or.* Xv, 197 b. Ver también *or.* X, 131 c.

> Ῥωμαίων γὰρ οὔπω βάρβαροι κεκρατήκασιν, ἀλλὰ τάξις ἀταξίας κρείττων ἐφάνη καὶ κόσμος ἀκοσμίας καὶ θάμβους θαρραλεότης καὶ τὸ εὐπειθὲς τοῦ δυσηκόου

asimilación del elemento bárbaro [102]. El hecho de que la filantropía del emperador para con los bárbaros sea concebida por Temistio como *clementia Caesaris* encuentra su fundamento en la creencia del filósofo en la culpabilidad de éstos en su actitud frente a Roma [103], una culpabilidad a la que, sin embargo, el emperador, en su filantropía [104], considera más conveniente otorgar su perdón [205].

Ahora bien, esta filantropía en favor de los bárbaros tiene igualmente un fundamento teológico. Puesto que el emperador debe imitar a Dios [106] y éste se considera que es el padre de todos los hombres, el rey filántropo debe actuar como padre no solamente de los romanos sino también de los bárbaros [107]. Y esta filantropía que alcanza tanto a romanos como a bárbaros distingue al emperador romano de Ciro, Alejandro o Augusto, que no han amado sino a sus pueblos respectivos [108]. Por esta razón exhorta Temistio a los emperadores Valentiniano y Valente, que son *philadelphoi* y *philánthropoi* [109], a preferir los títulos que están en relación con la filantropía a los de *Germanicus* o *Persicus* [110], puesto que estos últimos tienen implicaciones bélicas mientras que los emperadores no deben gobernar a sus súbditos bárbaros por medio de hoplitas y de jinetes [111]. En esta línea de pensamiento, la filantropía de los emperadores tendente a la asimilación de los bárbaros se constituye en vínculo de su imperio universal [112].

Pero, dejando de lado el fundamento teórico de la filantropía imperial para con los bárbaros, y pasando al problema de su efectividad, hay que decir que este procedimiento se revela como más

---

102 M. PAVAN, *o.c.* p. 17.

103 ἐπι τοῖς ἡμαρτημένοις (Tem.or.XVI,208,b; τοῖς ἁμαρτάνουσιν ,or.XIX,229d; τοσούτων καὶ τηλικούτων ἀδικημάτων...ὑπὸ τῶν τὰ ἔσχατα ἠδικημένων , or.XXXIV,22; ἢ τὰ καὶ τὰ προηδίκησε , or XXXIV,25.

104 Tem. *or.* XVI, 208 c-d. A Teodosio, frente a Ciro, Alejandro, Agesilao y Augusto, se le puede llamar *philánthropos basileus pánton anthrópon, or.* XXXIV, 25.

105 *id. or.* XVI, 208 b; XIX, 229 d.

106 *Aiós zelotes,* Tem. *or.* X, 132 b.

107 Tem. *or.* X, 132 b.

108 *id. or.* X, 132 b-c; XXXIV, 25.

109 *id. or.* VI, 77 a.

110 *id. or.* VI, 79 d-80 a. Ver también *or.* XV, 193 d-194 a; XIX, 229 b.

111 *id. or.* VI, 75 d.

112 Tem. *or.* XV, 198 b.

τῷ τοι διατέτατον ἐκ τοῦ Ὠκεανοῦ πρὸς τὸν Τίγρητα καὶ ἐκ τῆς ἑσπέρας εἰς ἕω...μία ψυχὴ καὶ μία γνώμη.. ζωοδόται καὶ ὀλβοδόται, ἐφάμιλλοι ἀγωνισταὶ φιλανθρωπίας

conveniente para el emperador que cualquier otro, ya que provee una solución que las armas no habían alcanzado [113] y, además, es el medio más idóneo para salvar y conservar a algunos pueblos que podrían perecer bajo el peso de las armas [114]. La paz con los bárbaros no solamente es un paso adelante en el proceso de asimilación a través del concepto de filantropía sino que es también un objetivo ventajoso para los romanos como para los bárbaros [115].

Por otro lado, la paz con los bárbaros, lo mismo que su asimilación filantrópica tiene repercusiones económicas profundas, y la habilidad de Temistio en este punto consiste en saber conectar la solución del problema de los bárbaros a través del concepto de filantropía con la solución de los problemas internos del Imperio por el mismo medio. La razón de ello es que no solamente los diversos elementos económicos del Imperio están estrechamente unidos los unos a los otros, como si fueran miembros de un mismo cuerpo, de tal manera que un problema económico de un sector repercute sobre los demás [116], sino que, además, la política antibárbara repercute sobre la economía interna del Imperio, pues la relación entre la política bélica y el aumento de los impuestos es directa. Así, el balance de esta política es negativo y peligroso para el interior; por el contrario, la paz con los bárbaros alcanzaba a través del concepto de filantropía acabaría con los gastos de defensa y, por ende, con la elevación de los impuestos, haciendo desaparecer el miedo a los bárbaros en los estamentos productivos de las regiones periféricas, los cuales, una vez recobrada la confianza, podrían reemprender las tareas de agricultura y ganadería [117]. Incluso en el caso de que los romanos hubieran podido vencer a los bárbaros la política de asimilación sería rentable, puesto que se podría establecer a esas gentes en calidad de labradores [118]. Pero lo que es verdaderamente interesante en la argumentación de Temistio no es la posibilidad del establecimiento de los bárbaros en las tierras del Imperio —fenómeno que ya se había producido alguna vez— sino la condición propuesta para estas gentes, que es la de los gálatas, los cuales son contribuyentes y forman parte del ejército [119]. Es decir, Temistio propone una asimilación total, con pleno derecho de ciudadanía para los integrados. Los bárbaros serían un aporte positivo para el Imperio como factor económico y también como factor demográfico, puesto que podrían repoblar las zonas inhabitadas de Tracia [120]. El valor operativo de esta capacidad de asimila-

113 Tem. *or.* XVI, 213 a; XXXIV, 20; XXXIV, 25.
114 *id. or.* XV, 191 a.
115 *id. or.* VIII, 119 c; X, 135 c.
116 *id. or.* VIII, 117 c.
117 *id. or.* XXXIV, 24.
118 *id. or.* XVI, 211 a-b.
119 *id. or.* XVI, 211 d.
120 *id. or.* XVI, 211 b.

ción en la concepción de un imperio universal se revela en Temistio por el hecho de que extiende su aplicación a los mismos persas [121], aunque el filósofo había establecido con anterioridad una distinción entre la política a seguir con los bárbaros, que sería de asimilación, y la de los persas, que sería de dureza [122].

En materia de política religiosa, las diferencias entre Juliano y Temistio son muy grandes [123]. El discurso V de Temistio, dedicado a Joviano, comporta la elaboración teórica de la libertad religiosa. Sin duda es demasiado exagerada la afirmación de Temistio de que las querellas religiosas fueron peores que la guerra con los persas [124], pero pone en evidencia, sin embargo, la existencia de un foco de tensiones. Hay que advertir que el filósofo no utiliza la palabra filantropía cuando trata el problema religioso, pero lo cierto es que el tema de la tolerancia y la intolerancia por parte del estado está en relación con el desarrollo teórico y práctico de la filantropía.

El emperador está en las manos de Dios y, por ello, debe seguir la dirección que le marca la divinidad, puesto que, de otro modo, perderá su protección [125] y dejará de conseguir el bien de sus súbditos. Incluso la política moderada de Joviano frente a los persas, fue considerada por Libanio como una desviación de la línea marcada por Dios [126]. Y en materia de religión el emperador está aún más obligado a seguir las indicaciones de la divinidad. Para Temistio, el terreno religioso debe ser el objeto de la acción del emperador, como una prueba de su preocupación por el hombre [127]. Ahora bien, se da cuenta el filósofo de que el campo de la religión es especial y no se puede presionar a los individuos sobre este tipo de cuestiones; así, el emperador debe imitar a Dios y permitir las diferentes formas de religión, porque la divinidad ha impreso en la naturaleza humana su inclinación hacia la piedad, pero dejando a la voluntad de cada uno la naturaleza de esa piedad [128]. La ley de la libertad religiosa es, pues, una ley divina, eterna e inmutable, y el papel del emperador es hacer coincidir la ley humana con ella, es decir establecer la tolerancia religiosa [129]. Por el contrario, toda tentativa por parte del emperador de hacer frente a la tolerancia sería

---

121 *id. or.* XVI, 213 a.
122 *id. or.* XI, 148 d.
123 J. STRAUB, *Von Herrscherideal... o.c.* p. 173.
124 Tem. *or.* V, 69 b-c.
125 J. STRAUB, *Von Herrscherideal... o.c.* p. 167.
126 Lib. *or.* XXIV, 9.
127 Tem. *or.* V, 67 b.
128 *id. or.* V, 67 c; V, 68 a.
129 Tem. *or.* V, 68 b.

> ὁ δὲ τοῦ θεοῦ καὶ ὁ σὸς νόμος ἀκίνητος μένει τὸν πάντα αἰῶνα

llevar la contraria a la divinidad [130]. Finalmente, hay que hacer notar que la vinculación esa entre el emperador y la divinidad no significa vinculación a una creencia determinada, puesto que se considera que la ley divina está por encima de las diferentes religiones. La diversidad de cultos queda garantizada así por la ley divina y Temistio la considera como un hecho de experiencia totalmente incuestionable [131].

[130] Tem. *or.* V, 68 b-c.
[131] *id. or.* V, 70 a.